

I.

Religion – Geschichte – Nation

Diskursfelder und Interrelationen

In einem Brief aus dem Jahr 1841 an den Historiker Georg Waitz erzählt Leopold von Ranke folgende Episode: «Ich war nicht wenig erfreut, als neulich der Kronprinz von Württemberg, der recht eifrig bei mir hört, mir sagte: Geschichte ist Religion; es ist wenigstens dazwischen der innigste Zusammenhang.»¹ In diesem Zitat kommen zwei Bestimmungen des Verhältnisses von Religion und Geschichte zum Ausdruck: ein Verhältnis der Identität von Geschichte und Religion und eine wenn auch diffuse und wenig bestimmte Position der Verschränkung. Beide Verhältnisbestimmungen formulieren nicht eine Opposition zwischen Religion und Geschichte. Sie bezeichnen nicht Positionen von Religion *oder* Geschichte, sondern vielmehr von Religion *und* Geschichte. Damit unterscheiden sich die in Rankes Brief zum Ausdruck kommenden Verhältnisbestimmungen von solchen Perspektiven, die bis in die neueste historiographiegeschichtliche Literatur hinein vertreten werden und eine grundlegende Differenz zwischen dem mit dem Begriff des Historismus verbundenen, so genannt dominierenden Paradigma des 19. Jahrhunderts und der unmittelbar darauf bezogen gesehenen nationalen Geschichtsschreibung auf der einen und dem Faktor Religion auf der anderen Seite konstruieren. Diese historiographiegeschichtliche Meistererzählung schrieb ein dichotomes Verhältnis zwischen der katholischen Geschichtsschreibung bzw. Kirchengeschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts und darüber hinaus und der national-liberalen Geschichtsschreibung fest.²

¹ Brief Leopold von Rankes an Georg Waitz, 30. Dezember 1841, in: Leopold von Ranke, Zur eigenen Lebensgeschichte, hg. von Alfred Dove, Berlin 1890, 318.

² Auch Hubert Wolf, Dominik Burkhard und Ulrich Muhlack vertreten in ihrer Untersuchung zur katholischen Geschichtsschreibung wiederholt eine bipolare Sicht in Bezug auf die katholische Geschichtsphilosophie im Verhältnis zum Historismus, besonders zu Ranke. Siehe Hubert Wolf/Dominik Burkhard/Ulrich Muhlack, Rankes «Päpste» auf dem Index. Dogma und Historie im Widerstreit, Paderborn/München/Wien/Zürich 2003. Zu einer dichotomen Position siehe besonders auch: Horst Walter Blanke, Historiographieggeschichte als Historik, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, darin vor allem die Ausführungen zur Historik in der «Blütezeit des Historismus» (205–299); ders./Dirk Fleischer, Allgemeine und historische Wahrheiten. Chladenius und der Verwissenschaftlichungsprozess der Historie, in: Diltthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geschichtswissenschaften, 5 (1988), 258–270.

Für katholische Historiker der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Schweiz wie in Deutschland war die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Geschichte für die geschichtsphilosophische, theoretische und methodologische Selbstbeschreibung grundlegend. Die Definition des Verhältnisses von Religion und Geschichte musste für katholische Eliten im Kontext des Verhältnisses von Religion und Wissenschaft und in Auseinandersetzung mit dominierenden Diskursen der zeitgenössischen Geschichtstheorie und -philosophie geschehen. Dabei war die Periode zwischen dem letzten Drittel des 19. und den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts prägend. In der ersten Ausgabe der «Katholischen Schweizer Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben» von 1885 wurde mit Blick auf die Wissenschaften überhaupt programmatisch festgehalten: «Der weit ausblickende Geist des hl. Vaters hat eben anerkannt, dass die Religion und Kirche Jesu Christi auf Erden in unsern Tagen neben den Mitteln der Tugend, der Frömmigkeit und des Gebetes besonders auch der Waffen einer Wissenschaft bedarf, die, auf dem unvergänglichen Fundamente des Glaubens und der geoffenbarten Wahrheit sich aufbauend, stark genug ist, um die zahl- und rücksichtslosen Angriffe des modernen Unglaubens abzuweisen und zu entkräften.»³ Dieses Verhältnis von Religion und Wissenschaft betraf die Geschichtsschreibung ebenso wie die Medizin.

Zwei Jahrzehnte später definierte der Freiburger Professor für Schweizer Geschichte Albert Büchi in Bezug auf die Geschichtsschreibung das Verhältnis von religiöser und so genannt wissenschaftlicher, als «objektiv» bezeichneter «Wahrheit» – einen grundlegenden Bestandteil der damaligen geschichtsphilosophischen Diskurse – wie folgt: «Nicht in dem Sinne, als ob die katholische Geschichtsschreibung eine eigene Wissenschaft sei, wohl aber in demjenigen, dass bei religiösen Kontroversen ihnen die katholische Auffassung nicht vorenthalten, dass der Einfluss der Kirche und der Religion auf den Gang der Geschichte unbeirrt der objektiven Wahrheitsliebe von katholischem Standpunkte zum Ausdruck gebracht wird.»⁴ Die Begriffe der «katholischen Wissenschaft» und spezifischer der katholischen Geschichtsschreibung bestimmten das Verhältnis von Katholizismus und Geschichtsschreibung auf der gesellschaftlichen Ebene ebenso wie das Verhältnis von Religion und Nation. Zugleich war für die katholische Geschichtsschreibung die Beziehung von Geschichte und Religion bzw. von Kirchengeschichte und Heilsgeschichte im Verhältnis zu zeitgenössischen geschichtsphilosophischen Diskursen grundlegend. In Wilhelm Binders «Realencyclopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland» von

³ Katholische Schweizer Blätter für Wissenschaft, Kunst und Leben, 1 (1885), 70.

⁴ Albet Büchi, Die Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der Geschichtsschreibung in der Schweiz. Vortrag, gehalten in der historischen Sektion des schweizerischen Katholikentages in Luzern, Separatdruck aus Neue Zürcher Nachrichten, Nr. 8, 9 und 11, 1905, 7. Siehe u.a. auch: Archiv der Schweizerischen Reformationgeschichte, Bd. 1, 1868, V sowie Bd. 3, 1872, IV; Eduard Wymann, Zwingliana, Separatdruck aus «Schweizerische Rundschau», 5 (1905).

1847 wurde unter dem Begriff «Geschichte» festgehalten: «Da nun das Christenthum die Wahrheit besitzt, und das Christenthum allein namentlich die einzige wahre Geschichtsanschauung vermittelt hat, die einzige wahre Geschichtsphilosophie begründen kann, so folgt, dass wahre Geschichte, in dem Sinne, wie wir sie oben erklärt haben, namentlich eine wahre Universal-Geschichte nur im Christenthume möglich ist.»⁵ Die Definition des Verhältnisses von historischer und religiöser Wahrheit war zentraler Bestandteil der Selbstbeschreibung der katholischen Geschichtsschreibung.

Die zweite zentrale Verhältnisbestimmung der katholischen Geschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts stellte jene von Religion und Nation dar. Auch diese Relation zeigte sich jedoch nicht nur in der katholischen, sondern auch in der national-liberalen Geschichtsschreibung. So konstruierte der protestantische Theologe und Historiker Wilhelm Oechsli, Professor für Schweizer Geschichte am Polytechnikum in Zürich, in seinen weit verbreiteten «Bausteinen zur Schweizer Geschichte» aus dem Jahr 1890 wie auch rund dreißig Jahre später in der Schrift «Zwingli als Staatsmann» ein Zwingli-Bild, das dem Reformator zugeschriebene patriotische und religiöse Eigenschaften aufs Engste miteinander verflocht: «Zwingli bleibt die stolzeste Gestalt unserer Geschichte, und der Anteil, den die Schweiz durch ihn und Calvin an dem gewaltigen Verjüngungsprozess, welchen die Reformation für die Menschheit bedeutet, genommen hat, ist ihre grösste Tat.»⁶ Der Doyen der national-liberalen schweizerischen Geschichtsschreibung des späten 19. und der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts betonte Zwinglis Entstehen für die «prinzipielle Enthaltung von jeglicher Einmischung in die Welthandel, soweit dieselben sein Vaterland nicht direkt berühren».⁷ Ein Topos der vorreformatorischen nationalen Integrationsfigur Niklaus von Flüe bestimmte hier die Verschränkung nationaler und religiöser Diskurse. Oechsli fuhr fort: «Er [Zwingli] verfocht die patriotische Regeneration untrennbar mit seiner religiösen Reformation».⁸ Oechsli's Zwingli-Diskurs wurde wesentlich von dem Transfer des traditionellen Bildes des Innerschweizer Eremiten Niklaus von Flüe gespiesen⁹ und über die konfessionelle auf die politische, die Nation betreffende Ebene gehoben.

⁵ Art. «Geschichte», in: Realencyclopädie oder Conversationslexikon für das katholische Deutschland, hg. von Wilhelm Binder, Bd. 4, Regensburg 1847, 754.

⁶ Wilhelm Oechsli, Zwingli als Staatsmann, in: Ulrich Zwingli zum Gedächtnis der Zürcher Reformation 1519–1919, Zürich 1919, 190. Siehe auch: ders., Bausteine zur Schweizergeschichte, Zürich 1890.

⁷ Oechsli, Bausteine zur Schweizergeschichte, 112. Siehe auch: ders., Die Anfänge des Glaubenskonfliktes zwischen Zürich und den Eidgenossen 1521–1524, Winterthur 1883, 4.

⁸ Oechsli, Bausteine zur Schweizergeschichte, 115.

⁹ Zu Niklaus von Flüe als überkonfessionelle Identifikationsfigur siehe: Urs Altermatt, Niklaus von Flüe als nationale Integrationsfigur. Metamorphosen der Bruder-Klausen-Mythologie, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 81 (1987), 51–82. Zu den Transformationen der Diskurse zu Bruder Klaus: Urs Altermatt, Religion, Nation und Gedächtnis im Schweizer Katho-

Ähnlich, aber mit umgekehrtem Vorzeichen wurde in der katholischen Geschichtsschreibung die integrative Bruder Klausenfigur auf die Reformation bzw. die katholische Reform projiziert. In seiner 1935 erschienenen «Geschichte der Katholischen Kirche der Schweiz» schrieb der Benediktinerpater Theodor Schwegler: «[...] an dem überwältigenden Beispiel dieser Diener Gottes prallten die Vernünfteleien der Glaubensneuerer so gut wie wirkungslos ab.»¹⁰ Im Rahmen der katholischen Geschichtsdiskurse über das Reformationszeitalter wurde Niklaus von Flüe seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zum Patron der Urschweizer Kantone stilisiert – quasi als Ausdruck und Referenzpunkt von deren Frömmigkeit – und erhielt damit eine konfessionell exklusive Deutung.¹¹ Auch hier flossen national- und religiös-teleologische Geschichtsdeutung ineinander. Religiöse und nationale Diskursebenen zu verbinden entsprach den Identifikationsstrategien der ultramontanen Katholiken in der Schweiz seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, mit welchen sie sich gegenüber dem Nationalstaat positionierten. Dies war in Geschichtsdiskursen wie auch in anderen Gesellschaftsbeschreibungen der Fall.¹² Ähnlich wie Bruder Klaus und auf Narrativen über ihn aufbauend, charismatisierten katholische Historiker den Protagonisten der traditionalistischen Katholiken der Sonderbundszeit, Joseph Leu von Ebersol, als Retterfigur und «Landesvater». Damit stilisierten sie ihn zu einem tragenden Bestandteil eines katholischen nationalen Gegenarrativs zu den dominierenden Narrativen zu «1848» aus dem späten 19. Jahrhundert mit einer *longue durée* bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts. In der Beschreibung von Leus Tod und Begräbnis zeigt sich noch 1945 in einer Schrift des Luzerner Historikers Gottfried Bösch ein an Leu gekoppelter Bruderklausen-Topos: «Seit den Tagen, da Bruder Klaus zu Grabe getragen wurde, dürfte wohl kaum je ein Volk so einhellig mehr um seinen Vater getrauert haben.»¹³

lizismus – Das Beispiel von Klaus von Flüe als polyvalente Erinnerungsfigur, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 100 (2006), 31–44.

¹⁰ Theodor Schwegler, Geschichte der Katholischen Kirche der Schweiz von den Anfängen bis auf die Gegenwart. Gemeinverständlich dargestellt von Theodor Schwegler, Zürich 1935, 141.

¹¹ Siehe u.a.: Albert Büchi, Kanonisationsdekret betreffend den sel. Bruder Klaus, in: Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte, 11 (1917), 61–63; Eduard Wymann, Zeugnisse über den Besuch des heiligen Karl am Grabe des seligen Nikolaus von Flüe, Stans 1917; ders., Das silberne Bild des seligen Nikolaus von Flüe in der Stiftskirche zu Luzern, Stans 1917.

¹² Zu Vorstellungen von Religion und Nation im Schweizer Katholizismus siehe etwa: Urs Allematt, Katholizismus und Nation. Vier Modelle in europäisch-vergleichender Perspektive, in: ders./Franziska Metzger (Hg.), Religion und Nation. Katholizismus im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts, Stuttgart 2007, 15–33; ders., Das komplexe Verhältnis von Religion und Nation: eine Typologie für den Katholizismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 417–432; ders./Franziska Metzger, Switzerland. Religion, Politics and the Nation: Competing and Overlapping Identities, in: Sheridan Gilley/Brian Stanley (Hg.), The Cambridge History of Christianity, Bd. 8: World Christianities, 1815–1914, Cambridge 2005, 323–332.

¹³ Gottfried Bösch, Josef Leu. Leben und Wirken, in: Alois Bernet/Gottfried Bösch, Josef Leu von Ebersol und seine Zeit, Luzern 1945, 175–220, zit. 219.

Die Mehrfachcodierung von Niklaus von Flüe als Chiffre für einen mittelalterlichen Patriotismus, der durch die Reformation weitergetragen und auch politisch vollendet wurde auf der national-protestantischen Seite und als Repräsentant eines katholischen, vorreformatorischen, jedoch konfessionalisierten Nationsverständnisses auf der katholischen Seite ist Ausdruck davon, wie Religion und Nation in der national-liberalen und katholischen Geschichtsschreibung überlagert wurden. Diese Beispiele drücken Verschränkungen und Überlagerungen von Religion und Nation in der Schweiz des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts aus. Für die katholische Geschichtsschreibung stellten diese Verschränkungen einen zentralen identitätsbildenden Faktor dar, der ihre Konzeptionen der Nation ebenso wie jene einer religiösen Gemeinschaft bestimmte.

Die beiden Verhältnisbestimmungen, die geschichtstheoretisch-geschichtsphilosophische von Religion und Geschichte und die auf die Gesellschaft bezogene von Religion und Nation, waren eng miteinander verbunden. Die Geschichtsschreibung und die Konzeptionalisierung von Geschichte stellte für die katholischen Eliten ein zentrales Medium moderner Symbolgemeinschaften zur Konstruktion kollektiver Identitäten und zur sozialmoralischen Integration dar.¹⁴ Das Dreiverhältnis von Religion, Geschichte und Nation begründete einen Komplex von Diskursen, über welche sich die katholische Symbolgemeinschaft des 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts definierte und als Kommunikationsgemeinschaft – als abstrakte, überindividuelle und übergenerationelle Gemeinschaft – konstituierte. Geschichtsschreibung stellte einen Regelungsmechanismus für die Definition des Verhältnisses von Religion und Nation dar und war gegen außen auf die Selbstpositionierung der katholischen Kommunikationsgemeinschaft in der modernen Gesellschaft gerichtet. Mit Blick auf die Geschichtsschreibung lässt sich die Geschichte der katholischen Kommunikationsgemeinschaft auch als Geschichte einer Erinnerungs- wie auch einer Wissensgemeinschaft schreiben.

Wichtig als Mechanismen der diskursiven Konstituierung einer katholischen Kommunikationsgemeinschaft waren die Historisierung und Sakralisierung von Geschichte. Als diskursive Mechanismen, durch die Geschichtsdiskurse kommunikativ umgesetzt wurden¹⁵, bestimmten sie, so die These, die hier zugrunde gelegt werden soll, wesentlich das Verhältnis von Religion, Geschichte und Na-

¹⁴ Zum Konzept einer katholischen Symbolgemeinschaft und zu deren Verhältnis zu Staat und Nation siehe aus der neusten Literatur u.a. die Beiträge in: Michael Geyer/Hartmut Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte*, Göttingen 2004; Heinz-Gerhard Haupt/Dieter Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt a.M./New York 2004; dies. (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M./New York 2001; Lucian Hölscher (Hg.), *Baupläne der sichtbaren Kirche. Sprachliche Konzepte religiöser Vergemeinschaftung in Europa*, Göttingen 2007; Altermatt/Metzger (Hg.), *Religion und Nation*.

¹⁵ Die Ebene der Praxis von Diskursen ist zentral in Michel Foucaults Diskurskonzeption: *Die Ordnung des Diskurses* [1970], Frankfurt a.M. 1993; *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M. 1981.

tion.¹⁶ Die Verschränkung von Historisierung und Sakralisierung geschah über ein mehrschichtiges und komplexes diskursives Verhältnis. Historisierung schuf Legitimation in Bezug auf nationale und religiöse Diskurse mit Blick auf die Vergangenheit, zu deren Festigung der Mechanismus der Sakralisierung wesentlich beitrug. Historisierung wird hier, im Unterschied zu einer beinahe Gleichsetzung mit dem Begriff des Historismus, in erster Linie als diskursiver Mechanismus gesehen.¹⁷ Nation und Religion wurden von verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft unterschiedlich historisiert. Zugleich wurden historische Diskurse sakralisiert, was mittels religiöser Semantiken mit oder ohne Bezug auf eine transzendente Ebene, über Auserwähltheitstopoi und Diskurse der Konfessionalisierung oder auch nur über eine sakralisierte Sprache geschehen konnte.¹⁸ Historisierung und Sakralisierung homogenisierten und legitimierten Wirklichkeitsvorstellungen. In der katholischen Geschichtsschreibung und Erinnerungskultur – aber auch in der national-liberalen, wie das Beispiel von Wilhelm Oechsli zeigt – wurden Religion und Geschichte zur gegenseitigen Legitimierung verwendet.

Die katholische Geschichtsschreibung in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Verhältnisgeschichte von Religion, Geschichte und Nation zu konzeptionalisieren führt zu einer Reihe methodologischer und

¹⁶ Siehe zu diesen Mechanismen: Franziska Metzger, Konstruktionsmechanismen der katholischen Kommunikationsgemeinschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte, 99 (2005), 433–447. Zur Sakralisierung der Nation: Hartmut Lehmann, Die Säkularisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation im 20. Jahrhundert: Varianten einer komplementären Relation, in: Christian Maner/Martin Schulze Wessel (Hg.), Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939, Stuttgart 2002, 13–27.

¹⁷ Zu einem differenzierten Historismus- bzw. Historisierungsbegriff siehe: Friedrich Wilhelm Graf, Die «antihistoristische Revolution» in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan Rohls/Gunther Wenz (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405. Zur Historisierung siehe auch: Ulrich Muhlack (Hg.), Historisierung und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland im 19. Jahrhundert, Berlin 2003, besonders: Muhlack, Einleitung, 7–17. Mit einem kritischen Blick auf die Gleichsetzung von Historisierung und Historismus siehe die Rezension dieses Bandes durch Stefan Jordan auf: H-Soz-u-Kult, 21.04.2004, <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/rezensionen/2004-2-049>>.

¹⁸ Sakralisierte Sprache ist omnipräsent, nicht zuletzt auch in der vorliegenden Studie, so in dem Begriff der «Kanonisierung». Die Auseinandersetzung mit dem Sakralisierungsbegriff hat sich mit ähnlichen Differenzierungen auseinander zu setzen wie jene mit den Konzepten der «politischen» und der «politisierten» Religion. Siehe aus dieser Diskussion u.a.: Juan Linz, Der religiöse Gebrauch der Politik und/oder der politische Gebrauch der Religion. Ersatzideologie gegen Ersatzreligion, in: Hans Maier (Hg.), «Totalitarismus» und «Politische Religionen». Konzepte des Diktaturvergleichs, Bd. 1, Paderborn et al. 1996, 129–154; die Beiträge in: Klaus Hildebrand (Hg.), Zwischen Politik und Religion. Studien zur Entstehung, Existenz und Wirkung des Totalitarismus, München 2003; Dietmar Klenke, Deutsche Nationalreligiosität zwischen Vormärz und Reichsgründung. Zur innen- und außenpolitischen Dynamik der deutschen Nationalbewegung, in: Historisches Jahrbuch, 123 (2003), 389–447; Peter Walkenhorst, Nationalismus als «politische Religion»? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlehn (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, Gütersloh 1996, 503–529.

geschichtstheoretischer Fragen. Weil es sich bei Fragen um Religion und Geschichte und deren Bezug zur Nation um in der schweizerischen und europäischen Historiographiegeschichte überhaupt weitgehend vernachlässigte Fragestellungen handelt¹⁹, ist nach Zugängen und Analyserastern zu suchen, welche sowohl für die Historiographiegeschichte wie auch für die Religionsgeschichte konzeptionell weiterführend sein können. Eine für die Analyse der Komplexität der Verhältnisgeschichte von Religion, Geschichte und Nation im 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts passende methodologische und geschichtstheoretische Perspektive sehe ich in der vorliegenden Studie in einem kultur- und kommunikationstheoretischen Ansatz, welcher sich als Perspektive der Beobachtung der Beobachtung wissenschaftstheoretisch in einem poststrukturalistischen, interdisziplinär breit anschlussfähigen Kontext mit kommunikations- und diskursgeschichtlicher Ausrichtung situieren lässt.²⁰

In diesem Teil wird die katholische Geschichtsschreibung zunächst als Verhältnisgeschichte von Religion, Geschichte und Nation gelesen und in Bezug auf religiöse und nationale Diskursfelder und deren Verschränkung ebenso wie in Bezug auf das Verhältnis der Selbstbeschreibung von Religion und Geschichte thesenartig skizziert. Darauf aufbauend werden die kommunikationstheoretischen Zugänge begründet.

¹⁹ Ausnahmen stellen dar: Siegfried Weichlein, «Meine Peitsche ist die Feder.» Populäre katholische Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert, in: Wolfgang Hardtwig/Erhard Schütz (Hg.), *Geschichte für Leser. Populäre Geschichtsschreibung in Deutschland im 20. Jahrhundert*, Stuttgart 2005, 227–257; ders., *Der Apostel der Deutschen. Die konfessionspolitische Konstruktion des Bonifatius im 19. Jahrhundert*, in: Olaf Blaschke (Hg.), *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 155–179; Kevin Cramer, *The Cult of Gustavus Adolphus: Protestant Identity and German Nationalism*, in: Helmut Walser Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914*, Oxford/New York 2001, 97–120; Holger Th. Gräf, *Reich, Nation und Kirche in der groß- und kleindeutschen Historiographie*, in: *Historisches Jahrbuch*, 116 (1996), 367–394; James C. Kennedy, *Religion, Nation and European Representations of the Past*, in: Stefan Berger/Chris Lorenz (Hg.), *The Contested Nation. Ethnicity, Class, Religion and Gender in National Histories*, London 2008, 104–134.

²⁰ Zu Kommunikation und Beobachtung der Beobachtung siehe aus soziologischer Perspektive etwa: Niklas Luhmann, *Dekonstruktion als Beobachtung zweiter Ordnung*, in: Henk de Berg/Matthias Prangel (Hg.), *Differenzen. Systemtheorie zwischen Dekonstruktion und Konstruktivismus*, Tübingen/Basel 1995, 9–35; Armin Nassehi, *Die Differenz der Kommunikation und die Kommunikation der Differenz. Über die kommunikationstheoretischen Grundlagen von Luhmanns Gesellschaftstheorie*, in: Uwe Schimank/Hans-Joachim Giegel (Hg.), *Beobachter der Moderne. Beiträge zu Niklas Luhmanns «Die Gesellschaft der Gesellschaft»*, Frankfurt a.M. 2003, 21–41; verschiedene Beiträge in: Cornelia Bohn/Herbert Willems (Hg.), *Sinngeneratoren. Fremd- und Selbstthematisierung in soziologisch-historischer Perspektive*, Konstanz 2001.

1. Nation und Religion: Konfliktlinien und Sinnstiftungsdiskurse

Im Unterschied zu den frühneuzeitlichen Gesellschaften stellte im Zuge der gesellschaftlichen Transformationen des 19. und 20. Jahrhunderts nicht mehr konfessionelle Zugehörigkeit den zentralen gesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionsfaktor dar. Vielmehr wurde die Zugehörigkeit zu einer nationalen (Staats)kultur zu einem Schlüsselfaktor für Fremd- und Selbstzuordnungen. An Nation und Staat ausgerichtete Gesellschaftsbeschreibungen und Ideologien nahmen Funktionen an, welche die Partizipation in der Gesellschaft regelten und die in der frühen Neuzeit wesentlich Religion und Konfession zugekommen waren. Dies haben Autoren wie Ernest Gellner oder Urs Altermatt ausführlich aufgezeigt.²¹ Nicht nur in Ländern wie Polen oder Irland, sondern auch in gemischt-konfessionellen Gesellschaften wie der Schweiz, Deutschland und den Niederlanden spielte jedoch Religion auch im 19. und 20. Jahrhundert weiterhin eine gesellschaftliche, kulturelle und politische Rolle. Religion und Konfession wirkten gerade in diesen Ländern in verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen unterschiedlich auf die Konstruktion kollektiver, nicht zuletzt nationaler Identitäten.²² Die Herausbildung neuer säkularer, etwa nationaler Sinnstiftungsdiskurse und Linien der Integration und Exklusion führte seit den 1830er und 1840er Jahren im schweizerischen wie auch im deutschen Katholizismus dazu, dass religiös definierte Sinnstiftungsangebote mobilisiert und organisiert wurden.

Der Konflikt Staat versus Kirche wurde durch jenen um die Definitionsmacht der Nation überlagert und führte zu einer Konfessionalisierung der Politik ebenso wie zu einer Politisierung der Religion. Diese Konfliktlagen trugen in der Schweiz wesentlich zur politischen Mobilisierung der Katholiken seit den 1830er Jahren bei.²³ Siegfried Weichlein spricht in Bezug auf die Jahre 1838 bis 1848

²¹ Siehe Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*, Berlin 1991 (englisches Original: Oxford 1983); ders., *Encounters with Nationalism*, Oxford 1994; Altermatt, *Katholizismus und Nation*; ders., *Religion und Nation. Die Rolle der Religion bei der Nationalstaatenbildung Europas im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Dieter Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*, Chur/Zürich 2001, 27–52.

²² Siehe zur Verbindung des konfessionellen und nationalen Faktors, welche in der neuesten Nations- und Nationalismusforschung verschiedentlich empirisch und konzeptionell thematisiert worden ist, besonders die Beiträge in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa*; Geyer/Lehmann (Hg.), *Religion und Nation. Nation und Religion*; Maner/Schulze Wessel (Hg.), *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen 1918–1939*; Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*; Smith (Hg.), *Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914*; Ruloff (Hg.), *Religion und Politik*; Alois Mosser (Hg.), *«Gottes auserwählte Völker»*. Erwählungsvorstellungen und kollektive Selbstfindung in der Geschichte, Frankfurt a.M. et al. 2001; Moritz Csáky/Klaus Zeyringer (Hg.), *Pluralitäten, Religionen und kulturelle Codes*, Innsbruck 2001; Gerd Krumeich/Hartmut Lehmann (Hg.), *«Gott mit uns»*. Nation, Religion und Gewalt im 19. und frühen 20. Jahrhundert, Göttingen 2000. Siehe auch bereits: Adolf M. Birke, *Nation und Konfession. Varianten des politischen Katholizismus im Europa des 19. Jahrhunderts*, in: *Historisches Jahrbuch*, 116 (1996), 395–416.

²³ Siehe für die Schweiz: Urs Altermatt, *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto. Die Entwicklungsgeschichte der nationalen Volksorganisationen im Schweizer Katholizismus 1848–1919*,

vom «formativen Jahrzehnt in den Beziehungen unter den Konfessionen», in der sozialen Formation und im Verhältnis zur Nation.²⁴ So lässt sich denn auch von einer formativen Zeit in Bezug auf die Konstruktion unterschiedlicher Nationskonzeptionen und die Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Nation sprechen. In der Schweiz definierten die national-liberale, protestantische Mehrheit und die katholische Minderheit die Nation unterschiedlich.²⁵ Die Gründung des schweizerischen Nationalstaates nach dem Bürgerkrieg von 1847 führte dazu, dass sich die Katholiken gegen den neuen Bundesstaat und dessen politisches Regime richteten, sich aber grundsätzlich mit einer schweizerischen Nation identifizierten. Dies nicht zuletzt deshalb, da sie auf im kulturellen Gedächtnis verankerte, integrative nationale Erinnerungsbestände zurückgreifen konnten.²⁶ Doch ähnlich wie in Deutschland fanden sich die Katholiken nicht nur politisch, sondern auch kulturell in einer Minderheitensituation, die sich gerade auch in Bezug auf ihre Konzeptionen der Nation und auf die Verschränkung religiöser und nationaler Diskursfelder zeigte. In den Kulturkämpfen der 1870er und 1880er Jahre ging es – wie schon in den vorausgegangenen Jahrzehnten seit den 1830er Jahren – um die Definition von Einflussbereichen, um kulturelle Hegemonie, um die Definitionsmacht von Konzepten politischer und gesellschaftlicher Ordnung und deren Durchsetzung im Nationalstaat.²⁷ Obwohl die Kulturkämpfe in den 1880er

Freiburg/Schweiz 1972, ³1995. Siehe weiter u.a. verschiedene Beiträge in: Blaschke (Hg.), Konfessionen im Konflikt; Smith (Hg.), Protestants, Catholics and Jews in Germany, 1800–1914; Christopher Clark/Wolfram Kaiser (Hg.), *Culture Wars. Secular – Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge 2003; Jan de Maeyer/Sofie Leplae/Joachim Schmiedl (Hg.), *Religious Institutes in Western Europe in the 19th and 20th Centuries. Historiography, Research and Legal Position*, Leuven 2004.

²⁴ Siegfried Weichlein, *Mission und Ultramontanismus im frühen 19. Jahrhundert*, in: Gisela Fleckenstein/Joachim Schmiedl (Hg.), *Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung*, Paderborn 2005, 93–109, zit. 108.

²⁵ Siehe auch: Franziska Metzger, *Die Reformation in der Schweiz zwischen 1850 und 1950. Konkurrierende konfessionelle und nationale Geschichtskonstruktionen und Erinnerungsgemeinschaften*, in: Haupt/Langewiesche (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, 64–98.

²⁶ Siehe Guy P. Marchal, *Das Mittelalter und die nationale Geschichtsschreibung der Schweiz*, in: Susanna Burghartz et al. (Hg.), *Spannungen und Widersprüche. Gedenkschrift für Frantisek Graus, Sigmaringen 1992*, 91–108; ders., *Die «Alten Eidgenossen» im Wandel der Zeiten*, in: *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, hg. vom Historischen Verein der fünf Orte, Olten 1990; ders., *Schweizer Gebrauchsgeschichte. Geschichtsbilder, Mythenbildung und nationale Identität*, Basel 2006.

²⁷ Siehe für die Schweiz besonders: Urs Altermatt, *L'engagement des intellectuels catholiques suisses au sein de l'Internationale noire*, in: Emiel Lamberts (Hg.), *The Black International 1870–1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe*, Leuven 2002, 409–426; ders., *Der Kulturkampf als Integrations- und Desintegrationsfaktor. Interpretationsmodelle zur katholischen Gegengesellschaft in der Schweiz*, in: Louis C. Morsak/Markus Escher (Hg.), *Festschrift für Louis Carlen zum 60. Geburtstag*, Zürich 1989, 547–556; Peter Stadler, *Der Kulturkampf in der Schweiz. Eidgenossenschaft und katholische Kirche im europäischen Umkreis 1848–1888*, Zürich ²1996; Carlo Moos, *«Im Hochland fiel der erste Schuss». Bemerkungen zu Sonderbund und Sonderbundskrieg*, in: Thomas Hildebrand/Albert Tanner (Hg.), *Im Zeichen der Revolution: der Weg zum schweizerischen Bundesstaat 1798–1848*, Zürich 1997, 161–177; Albert Tanner, *Das Recht auf Revolution. Radika-*

Jahren abflauten, hatten die Konfliktlinien zu solch fundamentalen diskursiven Mustern und organisatorischen Strukturen geführt, dass sie bis weit in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts für das schweizerische Parteiensystem und darüber hinaus für die gegenseitige Abgrenzung und Integration der weltanschaulichen Milieus konstitutiv blieben.

In Bezug auf die Katholizismen Deutschlands, der Niederlande und der Schweiz sind diese subgesellschaftlichen Strukturen häufig mit dem Modell des katholischen Sozialmilieus beschrieben worden. Die neueste Katholizismusforschung stimmt mit Variationen und in Anlehnung an Studien von Urs Altermatt, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Gabriel, Michael N. Ebertz und andere darin überein, dass das Zusammenwirken der lebensweltlichen, weltanschaulich-ideologischen und organisatorischen Ebene für den Typus sozialmoralischer Milieus entscheidend ist. Folgt man dieser Konzeption, so kann von einer subkulturellen und einer substrukturellen Ebene gesprochen werden.²⁸ Erstere bezieht sich auf Wertvorstellungen und Normen als konstitutives ideologisches Fundament sowie

lismus Antijesuitismus Nationalismus, in: Hildebrand/Tanner (Hg.), *Im Zeichen der Revolution*, 113–137; Marco Jorio, «Wider den Pakt mit dem Teufel». Die Gegenwehr der Konservativen, in: Hildebrand/Tanner (Hg.), *Im Zeichen der Revolution*, 139–160; Franziska Metzger, *The Legal Situation of Religious Institutes in Switzerland. Conflicts about Social and Cultural Modernisation and Discourses about National Hegemony*, in: de Maeyer/Leplae/Schmiedl (eds.), *Religious Institutes in Western Europe*, 309–330; Altermatt/Metzger, *Switzerland. Religion, Politics and the Nation*.

²⁸ Zum Milieukonzept siehe aus der in den 1990er Jahren stark angewachsenen Literatur zum deutschsprachigen Raum u.a.: Claudia Hiepel/Mark Edward Ruff (Hg.), *Christliche Arbeiterbewegung in Europa 1850–1950*, Stuttgart 2003; Urs Altermatt/Franziska Metzger, *Milieu, Teilmilieus und Netzwerke. Das Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: Urs Altermatt (Hg.), *Katholische Denk- und Lebenswelten. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte des Schweizer Katholizismus im 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 2003, 15–36; Johannes Horstmann/Antonius Liedhegener (Hg.), *Konfession, Milieu, Moderne. Konzeptionelle Positionen und Kontroversen zur Geschichte von Katholizismus und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*, Schwerte 2001, mit Beiträgen von Christoph Kösters und Antonius Liedhegener, Olaf Blaschke, Wilfried Loth, dem Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte und Wolfgang Tischner; Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte (AKKZG), *Konfession und Cleavages. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland*, in: *Historisches Jahrbuch*, 120 (2000), 358–395; Michael N. Ebertz, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt a.M. 1998*; Wilhelm Damberg, *Abschied vom Milieu? Katholizismus im Bistum Münster und in den Niederlanden 1945–1980*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Olaf Blaschke/Frank-Michael Kuhlemann (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996, mit Beiträgen von Olaf Blaschke, Norbert Busch, Frank Michael Kuhlemann, Siegfried Weichlein u.a.; Siegfried Weichlein, *Wahlkämpfe, Milieukultur und politische Mobilisierung im Deutschen Kaiserreich*, in: Simone Lässig/Karl Heinrich Pohl/James Retallack (Hg.), *Modernisierung und Region im wilhelminischen Deutschland. Wahlen, Wahlrecht und Politische Kultur*, Bielefeld 1995, 69–87; Karl Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg i.Br./Basel ⁴1994; Urs Altermatt, *Katholische Subgesellschaft. Thesen zum Konzept der «Katholischen Subgesellschaft» am Beispiel des Schweizer Katholizismus*, in: Karl Gabriel/Franz-Xaver Kaufmann (Hg.), *Zur Soziologie des Katholizismus*, Mainz 1980, 145–165; ders., *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich ¹1991; ders., *Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto*.